



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Dialektyka żarłoczności, albo o pustych trzewiach nienasyconego rozumu

Author: David Schauffler, Jacek Mydla (przekł.)

Citation style: Schauffler David, Mydla Jacek (przekł.). (2002). Dialektyka żarłoczności, albo o pustych trzewiach nienasyconego rozumu. „Er(r)go” (Nr 4, z. 1, 2002, s. 23-31)



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Dialektyka żarłoczności, albo o pustych trzewiach nienasyconego rozumu

Radykalne fizjologiczne ograniczenia narzucone fundamentalnym ludzkim pragnieniom rekompensuje ciągle odradzanie się tychże pragnień. Samo znaczenie apetytu jako pewnego pragnienia wydaje się w sposób konieczny powiązane z pojęciami sytości i powtórzenia i nadaje im sens nieprzerwanego procesu zaspokajania odnawiającego się pragnienia. Bezpośrednie i powtarzające się zaspokajanie indywidualnego apetytu znajduje swoje lustrzane odbicie w ogólnej socjoekonomicznej aktywności nakierowanej na zaspokajanie określonych potrzeb społeczności, który to proces w podobnym stopniu zawiera w sobie dialektyczny stosunek pomiędzy (cyklicznym) występowaniem apetytu i jego zaspokajaniem. Społeczno-ekonomicznemu aspektowi tej dialektyki poświęcono dotychczas sporo uwagi. Tutaj zamierzam poddać ponownemu namysłowi związek pomiędzy owym aspektem a indywidualną, lub mikroapetytywną, dialektyką, którą nazwę dialektyką żarłoczności, i w ten sposób zwrócić uwagę na inny powtarzający się proces, na inny cykl pragnienia i zaspokojenia, a mianowicie na samą dialektyczną krytykę.

We fragmencie *Dialektyki oświecenia* pt. *Julia albo oświecenie i moralność* Max Horkheimer i Theodor Adorno piszą: „Moralne nauki oświecenia świadczą o rozpaczliwym wysiłku, by w miejsce osłabłej religii znaleźć intelektualne racje, które nakazywałyby wytrzymanie w społeczeństwie także wtedy, gdy motyw interesu zawodzi.”¹ Stwierdzenie to nie tylko trąca w główną strunę *Dialektyki oświecenia*, ale i ukazuje ruch całej teorii krytycznej, projektu, który przyczynił się do „oświeceniowej” totalizacji rozumu – który stanowił zasadniczy przedmiot jego krytyki – lecz wręcz doprowadził ją do ekstremum. W przytoczonym zdaniu zwraca uwagę poziom abstrakcji, a co za tym idzie – szeroki zakres tematyczny; konsekwencją zaś owego poszerzenia zakresu jest całkowita relatywizacja wszystkich norm społecznych, czyli poddanie ich krytycznemu osądowi. Jeżeli zaprasza się nas do przemyślenia potrzeby „znalezienia intelektualnych racji, które nakazywałyby wytrzymanie w społeczeństwie”, to wygląda na to, że pod dyskusję poddać można niemal wszystko. W rzeczy samej, Hegłowski Absolut, po tym jak ostentacyjnie pogrzebał nadzieję na swą konkretną manifestację zarówno w Hegłowskich Prusach jak i Leninowskiej Rosji, najwidoczniej znalazł swój najpełniejszy wyraz historyczny w absolutnej krytyce, w zniesieniu [ang. *sublation*, niem. *Aufhebung*] wszystkich konkretnych fenomenów przez ich uidealnioną refleksję i przez nieskończone odbicia tej refleksji. Wyobcowanie: teorii z praktyki, idei z przedmiotów materialnych, zostaje w ten sposób przewyciężone; praktyka i przedmioty

zostają całkowicie podporządkowane teorii i ideom, a patos dystansu pojawia się wtórnie jako anomalia psychologiczna, jako niechęć lub nieumiejętność jednostkowego podmiotu, by zapośredniczoną rzeczywistość potraktować jako jej niezapośredniczony przejaw.

Wszelka krytyka teoretyczna z konieczności funkcjonuje na dwóch poziomach. Na poziomie operacyjnym pojęcia ocenia się w ich relacjach z innymi pojęciami i na tej drodze powstają nowe stosunki, a zatem i nowe pojęcia. Lecz na poziomie strukturalnym musi temu towarzyszyć zabieg opisu; znaczy to, iż rzeczywistość musi zostać zaprezentowana (lub „uczyniona zrozumiałą”) w taki sposób, by stała się dostępną konceptualizacji. Jeżeli pomiędzy pojęciem i treścią, do której się odnosi lub na którą wskazuje, zachodzi radykalna aporia, wówczas pojęcie musi albo zostać arbitralnie przeddefiniowane tak by zgadzało się z teorią, jak to widzimy, na przykład, u Spinozy, albo musi ono zostać porzucone jako nieprzydatne w efektywnym namyśle, jak to widzimy u Kanta na przykładzie rzeczy samej w sobie. Trzecie wreszcie rozwiązanie, na sposób Hegłowski, to potraktowanie pojęcia jako tego, czego istotą jest konceptualizacja, tj. jako tego, czego prawda polega na byciu przedmiotem myśli. Horkheimer i Adorno oczywiście podpisują się pod tą ostatnią strategią, ale problem w ich przypadku nabiera szczególnej ostrości ze względu na to, że dialektyka oświecenia nie jest dialektyką Hegłowską a meta-Hegłowską, która musi funkcjonować nie na dwóch a na trzech poziomach jednocześnie. Innymi słowy, w ich przypadku stosowana dialektyka rozumu rości sobie pretensje nie tyle do odkrywania istniejącej rzeczywistości; to raczej historyczno-teoretyczna rzeczywistość funkcjonowania dialektycznego rozumu oddawana jest poprzez dalsze jego stosowanie, a to wymaga, by rzeczywistość historyczna została utożsamiona z rzeczywistością historyczno-teoretyczną poprzez wykazanie, iż pierwsza pokrywa się treściowo z drugą. Podejmując zadanie *wiernego* odzwierciedlenia ludzkiej egzystencji i przedstawienia jej jako nieskończonej struktury [*pattern*] nakładających się na siebie i mutujących pojęć, teoria krytyczna musi uznać, iż egzystencja obaliła już tyranię tego, co jednostkowe, i że z tego powodu posiada ona już *w istocie swojej* charakter teoretyczny, charakter odpowiadający narzędziom krytyki. Stąd też Horkheimer i Adorno skupiają się na oświeceniu jako na kluczowym pojęciu historycznym, procesie (mówiąc w kategoriach historyczno-teoretycznych), który uwolnił społeczeństwo zachodnie zarówno od transcendentálnych konstrukcji, jak i od fetyszyzmu przedmiotowego. Ale stąd też bierze się charakterystyczna dla nich tendencja do określania owych przed- lub niespełna-racjonalnych bytów jako „mitologicznych”, tj. do traktowania ich samych jako uteoretyzowanych konstruktów. Rozum bowiem, skoro jest efektywnym warunkiem rzeczywistości, nie może zostać wykreowany *ex nihilo*, lecz musi być uznany za następcę swojej już skonceptualizowanej i stąd możliwej do pojęciowego ujęcia alternatywy. Jednakże rozum sam domaga się zarówno definicji, jak i kryteriów swojego zastosowania i dlatego też w *Dialektyce oświecenia* przyroda pojawia się jako to, co przejawiając pewne stałe struktury i weryfikowalne prawa, ustanawia rozum jako władzę odnajdywania struktur i formułowania

praw. Natura jest zatem zarówno konceptualnym horyzontem rozumu, jak i okazją [do tego, by się przejawiał]: „System musi być zharmonizowany z przyrodą; z systemu wywodzi się fakty, i fakty potwierdzają system. [...] Iskrą, która najdobitniej demonstruje niedostatek systematycznego myślenia, wykroczenie przeciwko logice – taką iskrą nie jest to czy owo ulotne postrzeżenie, ale nagła śmierć. System, do jakiego zmierza oświecenie to taka postać poznania, która najlepiej umie uporać się z faktami, najsukuteczniej wspiera podmiot w opanowywaniu przyrody.”² Opanowanie przyrody jednakże, w przeciwieństwie do zaspokajania pragnień, jest zdarzeniem jednorazowym i z istoty swojej nieodwracalnym. I właśnie w tym punkcie wysuwany przez Horkheimer i Adorna postulat uczynienia „wysiłku, by znaleźć intelektualne racje, które nakazywałyby wytrzymanie w społeczeństwie także wtedy, gdy motyw interesu zawodzi” domaga się rozpatrzenia pod innym kątem. Gdy rozum spełnił już kryteria swojego istnienia, nie może unieważnić samego siebie, lecz może tylko generować z siebie wieczną „przyrodę” (całkowicie utożsamioną, choć nie bardziej niż przyroda opanowana rozumowo, która sama może się pojawić tylko jako zawartość teorii), która pozostaje odniesiona do rozumu nie tylko jako sposobność sprzyjająca jego zaistnieniu lecz również jako jego wytwór. „Fakty” pozostają faktami i rozum jako taki pozostaje zobligowany, by sobie z nimi radzić, lecz nie są to już fakty ujawniane lecz fakty postulowane [*stipulated*], a ich funkcja nie polega na tym, że nadają one ważność zastosowaniu rozumu, lecz na tym, że to użycie podtrzymują w trwaniu. I tak to, co szczegółowe, zostaje w końcu przekształcone w niekończący się proces: społeczeństwo staje się postępem, narzędzia technologią, rozmnażanie płciowe seksualnym pożądaniem, a głód nieskończonym apetytem, lub też, by ująć rzecz mniej wyszukanie – żarłocznością.

Dialektyka żarłoczności jest zarówno znaczącym przykładem dialektyki oświecenia, jak i jej modelem, mogącym służyć na jakoby drugim końcu procesu racjonalizacji. Znaczy to, iż transformacja konsumpcji żywności w konsumpcję symboli, co jest, by tak rzec, początkowym i koniecznym krokiem w procesie przekształcania niezapśredniczonej egzystencji w rzeczywistość w pełni zapśredniczoną i racjonalną, jest lustrzanym odbiciem ostatniego stadium tego samego procesu, w którym rozum identyfikuje się jako taki i, poddając samego siebie totalizującej krytyce, konsumuje siebie jako „rzeczywistość” oraz reprodukuje się jako egzystencja nieskończenie zapśredniczona i stąd funkcjonalnie niezapśredniczona. Jeśli żywność uzasadnia apetyt jako jego przedmiot, w taki sam sposób jak przyroda uzasadnia rozum, wówczas transformacja żywności w pojęcie reprezentowałaby całkowite opanowanie żywności przez apetyt oraz jego zmianę ze środka zaspokajającego apetyt w środek podtrzymujący go w istnieniu, w sposób analogiczny jak opanowanie przyrody przez rozum zmienia przyrodę w środek podtrzymujący w istnieniu rozum. Aby transformacja ta była możliwa, żywność sama, podobnie jak sama przyroda, muszą zostać ufundowane na dwuznaczności swojego statusu jako przedmiotu. A jak to będę próbował wykazać poniżej, pojęcie apetytu, postrzegane tu jako funkcjonujące w sposób analogiczny do tego, w jaki

rozum odnosi się do przyrody jako całości, pełni w stosunku do samego rozumu rolę części przyrody. Podczas gdy wytwarza on własny świat „faktów”, który pozwala mu trwać w istnieniu, sam pojawia się on ponownie na dalszym poziomie dialektycznym jako jeden z przyrodniczych „faktów”, jakie generuje rozum.

Dialektyka oświecenia, a można powiedzieć, że eseje zawarte w *Dialektyce oświecenia* są wyrazem końcowego momentu jej rozwoju, zaczyna, według Horkheimera i Adorna, nie od przedmiotu, nie od niezapośredniczonej rzeczywistości lecz od języka; zatem nie od tożsamości a od jej braku:

I dopiero z tego preanimizmu wywodzi się rozdział przyrody ożywionej i nieożywionej oraz usytuowanie w określonych miejscach demonów i bóstw. W preanimizmie założony jest już nawet rozdział podmiotu i przedmiotu. Gdy drzewo traktowane jest nie po prostu jak drzewo, ale jako świadectwo czegoś innego (...) język wyraża sprzeczność – że mianowicie coś jest sobą i zarazem czymś innym, że jest tożsame i nietożsame. Za sprawą boskości język przestaje być tautologią i staje się językiem. Pojęcie, które chętnie definiuje się jako jedność pewnej cechy wszystkiego, co w nim ujęto, było raczej od początku produktem dialektycznego myślenia, gdzie wszystko jest tym, czym jest, tylko o tyle, o ile staje się tym, czym nie jest.³

Rozum określa siebie poprzez sposób, w jaki definiuje przyrodę, ale nie ustawia się przez to w opozycji do niej a raczej do mitu, czyli rzeczywistości już skonceptualizowanej. Natomiast dialektyka oświecenia jest dialektyką relacji pomiędzy rozumem i pojęciową przyrodą, przyrodą, która kreuje się dla samej siebie. Podobnie, apetyt określa sam siebie poprzez swą definicję żywności, ale stosunek ten znowu nie jest stosunkiem opozycji; apetyt raczej przeciwstawia się głodowi, który jest pojęciem niedialektycznym. Dialektyka żarłoczności natomiast jest to progresywna relacja apetytu do *ogólnego pojęcia* żywności.

Jest cechą charakterystyczną pojęć, że nie da się ich zjeść. Jak przyroda ulega nieustannej reprodukcji przez rozum jako treść nieustannie generowanych danych, radykalne wyobcowanie z treści w przypadku pożywienia dostarcza motoru napędzającego nieustającą dialektykę. Paradygmatyczny przypadek żarłoczności jako dialektycznego modelu bierze się z tego, że w przypadku żywności, różnica pomiędzy pojęciem i przedmiotem jest szczególnie wyrazista. Istotnie, nie istnieje chyba inna skonceptualizowana ludzka aktywność, gdzie kontrast ten byłby tak ostry. W kilku przypadkach, jak szachy, piłka nożna czy maklerstwo giełdowe, pojęcie jest wszystkim; nie jest możliwe systematyczne rozróżnienie między teorią i przedmiotem, ponieważ przedmiot *jest* teorią. W wielu innych przypadkach, na przykład muzyce, seksie i zbieraniu znaczków, pojęcie zajmuje inny obszar aniżeli czynność, ale związek między nimi jest bliski; pojęcie w pewnym sensie partycypuje w zawartości przedmiotu i wypracowanie przedmiotu [*the working out of the object*], tj. jego teleologiczne spełnienie, jest w dużej mierze warunkowane przez tę partycypację. Lecz konceptualizacja żywności nie posiada żadnej takiej formatywnej partycypacji w tym, co jemy; jest ona radykalnie niejadalna

i niczego nie wnosi do wartości odżywczej tudzież smakowej spożywanej rzeczy. Pozostaje funkcjonalnie odizolowana od przedmiotu, a zatem wolna od partykularyzacji; i możemy powiedzieć, że pojęcie żywności odnosi się do rzeczy jadalnych nie tak jak rozum do przyrody, ani też tak jak rozum – wg *schematu* proponowanego przez Horkheimera i Adorna – do religii i mitologii, a raczej tak jak rozum do samego siebie, tj. jak dialektyka rozumu do rozumu instrumentalnego, jako dyskurs o przedmiocie, który przekształca przedmiot, lecz nie dostaje się pod jego wpływ.

Przedstawienia żywności są radykalnie odseparowane od aktu spożywania. W rzeczy samej unieważniają ów akt. Sama trwałość reprezentacji (czy w formie fizycznej czy jako czysta ideacja) nie tylko odmawia partycypacji w istocie przedmiotu, która sprowadza się do jego nietrwałości, ale dydaktycznie tej istocie zaprzecza, przedstawiając się jako przedmiot w sposób fundamentalnie oszukańczy. Forma ta, jednakże, jest prawdą samego pojęcia. Unieważniając istotę przedmiotu, przyjmuje ona owo unieważnienie za swą własną istotę. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z podręcznikowym przykładem Hegłowskiego zniesienia, z tym jednak że tutaj ruch dialektyczny *nie* odbywa się pomiędzy dwoma pojęciami lecz pomiędzy przedmiotem a jego własnym pojęciem. Prowadzi to do dwóch wniosków: Po pierwsze, teza, która jest tą oto poszczególną rzeczą materialną, lub raczej nieskończoną serią tego, co szczegółowe, zostaje zaprzeczona przez antytezę, ale nie zostaje, bowiem nie może zostać, unicestwiona. Pojęcia nie mogą, przynajmniej w sposób bezpośredni, działać w ten sposób na materię. Pod kulturowymi, emocjonalnymi i historycznymi peregrynacjami konceptualizacji żywności, rzecz sama z uporem pozostaje tym, czym jest, a kryteria jej bycia tym, czym jest, w zasadzie nie ulegają zmianie. Po drugie, zniesienie, o którym mowa, nie prowadzi, przynajmniej bezpośrednio, do syntezy na wyższym poziomie, ponieważ, jak widzieliśmy, to, co funkcjonuje tutaj jako teza, nie jest wcale tezą a nieskonceptualizowaną rzeczą. Jej antytezy, która jedynie reprezentuje wznoszenie się rzeczy do poziomu pojęcia, należy szukać, by tak rzec, po omacku jako tezy, do której mogłaby się odnieść jako jakiegoś pojęcia, któremu może we właściwy sposób służyć jako następca.

Pojęciem tym będzie apetyt. W przypadku apetytu możemy słusznie mówić o dziedzienie przyrody jako o tym, co zawdzięcza swe istnienie konceptualizacji dokonanej przez rozum, lecz co *jako* pojęcie jawi się jako „inne” niż rozum, tj. inne niż to, co stanowi jego treść. Apetyt okazuje się zatem jednym z „faktów”, z którymi rozum, *qua* rozum, będzie musiał się uporać. Na poziomie fenomenalnym apetyt jest z natury ograniczony chociaż, jak zauważyliśmy na wstępie, nieustannie powraca i to owa periodyczność jest tym, co nadaje mu wymiar nieskończony. I właśnie biorąc to pod uwagę, można powiedzieć, że apetyt już uległ konceptualizacji w momencie swojego pojawienia się. A zatem jest on, istotnie, „faktem” lecz faktem, który istnieje jedynie w relacji to tego, jak odpowie nań rozum, a jak widzimy, odpowiedzią tą jest pojęcie żywności. (Tę charakterystykę można rozjaśnić, biorąc pod uwagę to, jak „apetyt” funkcjonuje jako pojęcie; jest on bowiem

zawsze ukierunkowany, tzn. apetyt jest zawsze „apetytem na coś”, a to, ku czemu się zwraca, jest, ponadto, czymś istniejącym [pojęciem]. Głód natomiast jest takim pojęciem, które nie może wymknąć się jednostkowości swojego odnośnika i dlatego zdradza pewien rodzaj obojętności w stosunku do swojego pojęciowego otoczenia; można być głodnym „nieprzechodnio”, tj. odczuwać nie tyle pragnienie zjedzenia czegoś konkretnego a głód po prostu. Rzeczywiście: można powiedzieć, że gdy jest się głodnym *sensu stricto*, to nigdy nie jest to „głód na coś konkretnego” ale głód po prostu. Głód objawia się conceptualnie jako czysty brak, jako prosta nieobecność koniecznej do życia substancji, gdzie użyte tu słowo „konieczny” zatrzymuje pojęcie w sferze bezpośredniości, której nie może się wymknąć dalsza conceptualizacja).

A zatem to apetyt a nie głód przekształca czynność jedzenia w pojęcie pragnienia, by jeść, i w ten sposób uwalnia ją od niedialektycznej szczegółowości, jaka cechuje zarówno te konkretne produkty do spożycia, jak i samo sycenie się nimi. Żaden konkretny stopień nasilenia głodu nie może prowadzić do żarłoczności; może co najwyżej prowadzić do dokuczliwego stanu bycia bardzo głodnym. Ale apetyt nawet w swoim najmniejszym natężeniu jest już żarłocznością, ponieważ apetytu nie ogranicza żaden konkretny przedmiot. Jak już zauważyliśmy, jego przedmiotem jest, ogólnie rzecz biorąc, pojęcie, a pojęcie to może obejmować nieskończoną różnorodność form i odmian.

Wraz z żarłocznością, która reprezentuje teoretyzację podstawowego popędu, czyniąc go tym samym zgodnym z jego teoretycznym przedmiotem, odkrywamy, że mechanizm wprowadzający ów popęd w ruch sam ulega przekształceniu z nasyceń w permanentne nienasycenie. Niejadalność pojęcia żywności na poziomie bezpośrednim, o której była mowa wcześniej, zostaje uzgodniona z pozornym „głodem” apetytu przez to, iż apetyt zostaje przekształcony w głód zwrócony nie ku zaspokojeniu lecz ku samemu sobie. Istota pojęcia żywności jest całkowicie zgodna z istotą procesu, który tę istotę określa. Lecz jeśli teleologia żywności, na poziomie reprezentacji, nie ma się już zwracać ku fizycznej konsumpcji jako jej celowi, to należy jej szukać na innych trajektoriach.

Wśród nich najbardziej rzucającą się w oczy jest proste powtórzenie. Teza o przechodzeniu jakości w ilość jest jednym z najbardziej znanych aspektów szacownej dialektyki Marksowskiej i zbędnym byłoby wyliczenie tutaj jej rozlicznych implikacji. Ale w zakresie interesującego nas obecnie tematu warto zauważyć, że w przypadku terminów „apetyt” i „żywność” podniesienie do poziomu teorii odnosi ten dokładnie skutek, iż czysta ilość zastępuje w danym zjawisku każdą poszczególną jakość. Żarłoczność pojęcia nie jako pragnienie pożywienia lecz jako pragnienie (owego) pragnienia może zdefiniować siebie jedynie jako czystą ilość (aczkolwiek czystą ilość [skonceptualizowanej] żywności) i stąd przejawia się – jeżeli można tak to określić – pod postacią określonego w swym natężeniu pragnienia, które inaczej pozostałoby nieodróżnicowane. Przekształcenie żywności w ilość na poziomie jej pojęcia jest bardziej złożone, jako że obejmuje dwie tendencje. Na poziomie makroapetytywnym żywność reprezentowana jest jako

czysta ilość, tj. jako czysta obfitość substancji odżywczych [*nutritive abundance*]. Zwroty w rodzaju „zdolność społeczeństwa do wyżywienia siebie” lub „roczne spożycie kalorii *per capita*” stają się skrótami myślowymi, utlaracjonalnymi miernikami obfitości *per se*, wyznacznikami szczęśliwości pojętej jako potencjał jednostkowej konsumpcji. Jednak na poziomie mikroapetytywnym, gdzie pojęcie żywności współlistnieje wraz z codzienną koniecznością jednostek do zapewnienia sobie niesteoretyzowanych produktów żywnościowych, kwantyfikacja tego pojęcia wieńczy pozorną waloryzację jakości, która – jako niepowiązana z konsumpcją – jest co do wartości użytkowej przedmiotu całkowicie arbitralna, a stąd istnieje wyłącznie jako miernik ilościowy („wartość wymienna”) na sposób klasyczny. W ten sposób żywność w swojej uszczegółowionej formie pojęciowej jawi się jako nagromadzenie przypadkowo wyznaczonych atrybutów – moda, rzadkość występowania, trudność uzyskania, nietrwałość, sezonowość, „autentyczność”, etniczna lub regionalna egzotyka, itd. – które reprezentują ją jako przybliżony stopień pożądania [*approximate quality of desirability*]: ale żywność jawi się jako przedmiot określonego w tym stopniu pragnienia wyłącznie jako żywność, tj. wyłącznie jako istniejące pojęcie a nie jako coś do zjedzenia, a tym bardziej jako coś jadalnego.

Możemy tu mówić o drugiej zasadniczej trajektorii, jaką obiera teleologia tego pojęcia, w której konceptualizacja przedmiotu pobudza apetyt rozumu na samego siebie, gdzie żywność staje się niczym więcej jak tylko sposobnością czystej systematyzacji. Jest to oczywiste w przypadku tego, co można by nazwać profesjonalizacją żywności. Chodzi o sposób, w jaki kolonizuje ona umysły ludzi zamożnych w takim stopniu, że ich koncentracja uwagi na przedmiocie żywności jest radykalnie pozbawiona motywacji w postaci faktycznego głodu lub troski o zapewnienie sobie wystarczającej ilości pożywienia, i których – co więcej – nie wyróżnia żadna szczególna skłonność do tego, by jeść więcej niż inni ludzie. Przepaść dzieląca żywność jako hobby od czynności odżywiania się jest tak wielka jak ta, która dzieli sąd wyrafinowanego smakosza o jakichś egzotycznych delicjach od talerza zupy w garkuchni dla bezdomnych. Literatura nt. żywności, bo tak można ją teraz nazwać, rozpościera się po ludzkim doświadczeniu we wszystkich kierunkach i bierze za wspólny mianownik atrakcyjność [*desirability*] – pragnienie żywności (ale tylko żywności atrakcyjnej tj. żywności „wysokiej jakości”, „specjalnej” czy „autentycznej”), pragnienie odwiedzania obcych krajów lub przeszłości, pragnienie elegancji, domu, komfortu, miłości, słowem – wszystkiego. Jednocześnie żywność wykorzystywana do celów handlowych jako ikona atrakcyjności zlewa się – faktycznie jest niemal zamienna – z obrazami seksu, nieskalanej natury, cudów techniki i wszelkiej maści kiczowatą symboliką smaku i ekskluzywności. Radykalne odłączenie tendencji reproduktywnych pojęcia od źródeł jego pochodzenia w przedmiocie można zilustrować niekończącą się paradą diet i poradników dietetycznych, które bez wyjątku reklamują swą wyjątkową skuteczność tym, że skłaniają ludzi, by jedli mniej, przez zmuszenie ich, by więcej myśleli o jedzeniu. To, że technika ta zawodzi w praktyce, jest wątkiem, do które-

go powrócimy we wnioskach, ale możemy póki co uznać to za świadectwo, że obszar, na którym jest stosowana, jest całkowicie oddzielony od praktyki, jeśli przez tę ostatnią rozumieć biologiczne uwarunkowania życia.

Ta trajektoria zostaje zrekapitulowana ogólnie na poziomie rozumu, jak to zostało jasno wykazane przez Horkheimera i Adorna w eseju na temat „Julii” de Sade’a. Rozum, który spełnił się poprzez całkowitą systematyzację przyrody, nie ma drogi odwrotu i musi sam stać się czystym systemem. Przyroda, wyczerpawszy się poprzez fakt, że została wyczerpująco opisana, może poddać się dalszej systematyzacji tylko na drodze produkcji różnych dychotomii pomiędzy tym co „naturalne” i tym co „nienaturalne”, pomiędzy którymi, jednakże, rozum może wybierać tylko w sposób, który – wychodząc poza to, co jest konieczne dla przetrwania jednostki – jest z konieczności arbitralny. Julia de Sade’a i jej przyjaciele libertyni, w ich kompulsywnym i klinicznym oddaniu się seksualnym wybrykom – oddaniu, które tylko nominalnie pozostaje w związku z pociągami seksualnym, które służy jedynie jako kod, by tak rzec, w którym jest on wyrażony – pozostają dokładnymi odpowiednikami współczesnych entuzjastów „żywności”, pojętej wyłącznie jako surowy materiał coraz bardziej skomplikowanych i wysoce zaawansowanych intelektualnych praktyk. Obydwa te przypadki to pouczające ilustracje samej dialektyki rozumu:

Nowoczesne ekipy sportowe, gdzie współdziałanie podlega ścisłym regułom, tak że żaden członek ekipy nie ma wątpliwości co do swej roli i każdy może być w każdej chwili zastąpiony przez czekającego już zmiennika – mają swój dokładny model w seksualnych teamach *Julii*, gdzie wykorzystuje się każdy moment, nie zaniedbuje żadnego otworu ciała i żaden organ nie pozostaje bezczynny. W sporcie jak we wszystkich branżach kultury masowej panuje napięta, celowa zapobiegliwość, choć niewtajemniczony obserwator nie zdoła domyślić się różnicy między poszczególnymi kombinacjami, sensu kolejnych odmian, którego miarą są arbitralnie ustanowione reguły. Własna architektoniczna struktura Kantowskiego systemu podobnie jak akrobatyczne piramidy orgii de Sade’a i zasadniczość pierwszych łóż mieszczkańskich – ich cynicznym odzwierciedleniem jest surowy regulamin towarzystwa libertynów ze *120 dni Sodomy* – zapowiada już wyzbytą merytorycznego celu organizację całości życia.⁴

W ten oto sposób powracamy do paradoksu tak stworzonego jak i następnie w jego ostatecznym ruchu opisanego przez totalizację krytyki, przez dialektykę oświecenia, a mianowicie przez ów całkowicie zracjonalizowany system, który pozbawiony jest własnego uzasadnienia [*reason*], własnego celu. Stotalizowany rozum jest w ten sposób wydany na pastwę własnej reprodukcji na bazie infinityzacji podstawowych popędów, które, ponieważ zostały poddane infinityzacji, zostają poddane teoretyzacji i które, ponieważ zostały poddane teoretyzacji, popadają nieuchronnie w labirynt pozbawionej kierunku instrumentalności, której winny wyznaczyć horyzont i punkt docelowy. Dialektyka żarłoczności jest przypadkiem niemożności sfinalizowania samego rozumu, którą można tu określić jako zasadę

nienasycenia; a cechą charakterystyczną nienasycenia jest to, że z zasady nie można jej wyznaczyć celu, ponieważ wyznaczyć cel to tyle co postulować przynajmniej samą tylko możliwość nasycenia. I tak, Habermas stwierdza w komentarzu do *Dialektyki oświecenia*, iż „stotalizowana krytyka nie ma żadnego przypisanego sobie kierunku.”⁵ Zajmując się całością rzeczywistości wziętej jako (systematyczna) całość, krytyka paradoksalnie całkowicie uwalnia się od jakiegokolwiek odniesienia do rzeczywistości, podobnie jak konceptualizacja żywności, zarówno indywidualnie, jak i jako element totalizującego rozumu, zamienia istotę przedmiotu na jego przeciwieństwo i na tej drodze, całkowicie wchłaniając przedmiot, pozbywa się go w całości. Te niefortunne jednostki, które dialektykę żarłoczości, czyli zasadę nienasycenia, traktują jako zaproszenie do przejedzenia się, robią prosty błąd mylenia kategorii. Jak wzmiankowaliśmy w punkcie wyjścia, całkowita racjonalizacja egzystencji pozostawia tęsknotę za przedmiotem materialnym jako anomalię po stronie jednostkowego podmiotu. Ale, analogicznie, totalna racjonalizacja egzystencji pozostawia posługującego się dialektyką krytyka podobnie wyobcowanym z procesów życiowych, które, z podwójnego oddalenia, są przedmiotem jego krytyki. Totalizacja krytyki więzi krytykę w samej sobie, krytycyzm zaś podtrzymuje własne trwanie, podobnie jak całkowicie skonceptualizowany apetyt, za cenę porzucenia samej możliwości wytyczenia celu.

Przełożył: Jacek Mydla

Przypisy

¹ Max Horkheimer i Theodor Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa, WFiS PAN 1994, s. 102.

² Horkheimer i Adorno, *Dialektyka oświecenia*, s. 99–100.

³ Horkheimer i Adorno, *Dialektyka oświecenia*, s. 31.

⁴ Horkheimer i Adorno, *Dialektyka oświecenia*, s. 105–6.

⁵ Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 142.